

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

SE DEUS FOSSE UM ATIVISTA DOS DIREITOS HUMANOS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Santos, Boaventura de Sousa
Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos / Boaventura de Sousa Santos. – 2. ed. – São Paulo : Cortez, 2014.

ISBN 978-85-249-2177-3

1. Direitos humanos 2. Religião 3. Religião e cultura 4. Religião e sociologia 5. Serviço social 6. Teologia política I. Título.

14-01003

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião e sociedade : Sociologia 306.6
2. Sociedade e religião : Sociologia 306.6

2ª edição

CORTEZ
EDITORA

sugestões bibliográficas altamente especializadas, em particular no que toca ao aprofundamento analítico dos fundamentalismos. Margarida Gomes, minha assistente de investigação há já alguns anos, preparou a versão final para publicação com o seu habitual cuidado e profissionalismo. A todos o meu agradecimento mais sincero. Todos eles fizeram o possível por eliminar as fraquezas do meu argumento neste livro. Se elas permanecem, a mim se devem e a eles devo desculpas por elas.

Este livro foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação "ALICE, espelhos estranhos, lições imprevisíveis", coordenado por mim (alice.ces.uc.pt) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. 269807.

INTRODUÇÃO

Direitos humanos: uma hegemonia frágil

A hegemonia dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje incontestável.² No entanto, esta hegemonia convive com uma realidade perturbadora. A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos. Deve, pois, começar por perguntar-se se os direitos humanos servem eficazmente à luta dos excluídos, dos explorados e dos discriminados ou se, pelo contrário, a tornam mais difícil. Por outras palavras, será a hegemonia de que goza hoje o discurso dos direitos humanos o resultado de uma vitória histórica ou, pelo contrário, de uma derrota histórica? Qualquer que seja a resposta dada a estas perguntas, a verdade é que, sendo os direitos humanos a linguagem hegemônica da dignidade humana, eles são incontornáveis, e os

2. Referindo-se à difusão global do discurso dos direitos humanos como gramática de transformação social no período pós-guerra fria, Goodale afirma que "a geografia discursiva da transformação social sofreu uma mudança sísmica" (2013, p. 7).

grupos sociais oprimidos não podem deixar de perguntar se os direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima a sua opressão, não poderão ser usados para a subverter? Ou seja, poderão os direitos humanos ser usados de modo contra-hegemônico? Em caso afirmativo, de que modo? Estas duas perguntas conduzem a duas outras. Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens de dignidade humana existem no mundo? E, se existem, são ou não compatíveis com a linguagem dos direitos humanos?

A busca de uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos deve começar por uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculadas à matriz liberal e ocidental destes.³ A hermenêutica de suspeita que proponho deve muito a Ernest Bloch, quando este se interroga (1995 [1947]) sobre as razões pelas quais, a partir do século XVIII, o conceito de utopia como medida de uma política emancipadora foi sendo superado e substituído pelo conceito de direitos. Por que é que o conceito de utopia teve menos êxito que o conceito de direito e de direitos, como linguagem de emancipação social?⁴

Começemos por reconhecer que os direitos e o direito têm uma genealogia dupla na modernidade ocidental. Por um lado,

3. A matriz liberal concebe os direitos humanos como direitos individuais e privilegia os direitos civis e políticos. Sobre esta matriz desenvolveram-se outras concepções de direitos humanos, nomeadamente as de inspiração marxista ou socialista, que reconhecem os direitos coletivos e privilegiam os direitos económicos e sociais. Sobre as diferentes concepções de direitos humanos, ver Santos, 1995, p. 250-378, e Santos, 2006b, p. 433-70.

4. Moyn (2010) considera os direitos humanos como sendo a última utopia, a grande missão política que emerge após o colapso de todas as outras. As suas análises históricas sobre os direitos humanos convergem em alguns aspectos com as que tenho vindo a defender há mais de duas décadas (Santos, 1995, p. 327-65). Ver também Goodale (2009a).

uma genealogia abissal. Concebo as versões dominantes da modernidade ocidental como construídas a partir de um pensamento abissal, um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedades metropolitanas e coloniais (Santos, 2009b, p. 31-83). Dividiu-o de tal modo que as realidades e práticas existentes do lado de lá da linha, nas colónias, não podiam pôr em causa a universalidade das teorias e das práticas que vigoravam na metrópole, do lado de cá da linha. E, nesse sentido, eram invisíveis. Ora, enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas. Tenho vindo a defender que esta linha abissal, que produz exclusões radicais, longe de ter sido eliminada com o fim do colonialismo histórico, continua sob outras formas (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanentemente estado de exceção na relação com alegados terroristas, trabalhadores imigrantes indocumentados, candidatos a asilo ou mesmo cidadãos comuns vítimas de políticas de austeridade ditadas pelo capital financeiro). O direito internacional e as doutrinas convencionais dos direitos humanos têm sido usados como garantes dessa continuidade.

Mas, por outro lado, o direito e os direitos têm uma genealogia revolucionária do lado de cá da linha. A revolução americana e a revolução francesa foram ambas feitas em nome da lei e do direito. Ernest Bloch entende que a superioridade do conceito de direito tem muito a ver com o individualismo burguês, com a sociedade burguesa que estava a surgir nesse momento, e que, tendo ganhado já hegemonia económica, lutava pela hegemonia política que se consolidou com as revoluções francesa e americana. O conceito de lei e de direito adequava-se bem a este individualismo burguês emergente, que tanto a teoria liberal como o capitalismo tinham por referência. É, pois, fácil ser-se levado a pensar que a hegemonia de que hoje gozam os

direitos humanos tem raízes muito profundas, e que o caminho entre então e hoje foi um caminho linear de consagração dos direitos humanos como princípios reguladores de uma sociedade justa. Esta ideia de um consenso há muito anunciado manifestou-se de várias formas, e cada uma delas assenta numa ilusão. Porque largamente partilhadas, estas ilusões constituem o senso comum dos direitos humanos convencionais. Distingo quatro ilusões: a teleologia, o triunfalismo, a descontextualização e o monolitismo.⁵

A ilusão teleológica consiste em ler a história da frente para trás. Partir do consenso que existe hoje sobre os direitos humanos e sobre o bem incondicional que isso significa e ler a história passada como um caminho linearmente orientado para conduzir a este resultado. A escolha dos percursores é crucial a este respeito. Nas palavras de Moyn: “estes são passados utilizáveis: a construção pós-fato dos percursores” (2010, p. 12). Esta ilusão impede-nos de ver que o presente, tal como o passado, é contingente, que, em cada momento histórico, diferentes ideias estiveram em competição e que a vitória de uma delas, no caso, os direitos humanos, é um resultado contingente que pode ser explicado *a posteriori*, mas que não poderia ser deterministicamente previsto. A vitória histórica dos direitos humanos traduziu-se muitas vezes num ato de violência reconfiguração histórica: as mesmas ações que, vistas da perspectiva de outras concepções de dignidade humana, eram ações de opressão ou dominação, foram reconfiguradas como ações emancipatórias e libertadoras, se levadas a cabo em nome dos direitos humanos.

5. Uma primeira formulação destas ilusões pode ver-se em Santos, 1995, p. 264-327. Estas ilusões constituem um “regime de verdade”, sendo legitimadas como uma teoria que não tem de submeter-se à negação pelas práticas de direitos humanos que ocorrem em seu nome. Este é também o argumento central de Coodale (2009a), que argumenta de modo convincente a importância da abordagem antropológica para os direitos humanos.

A segunda ilusão é o triunfalismo, a ideia de que a vitória dos direitos humanos é um bem humano incondicional. Assume que todas as outras gramáticas de dignidade humana que competiram com a dos direitos humanos eram inerentemente inferiores em termos éticos ou políticos. Esta noção darwiniana não toma em conta um aspeto decisivo da modernidade ocidental hegemônica, de fato, o seu verdadeiro gênio histórico: o ter sempre sabido complementar a força das ideias que servem os seus interesses com a força bruta das armas que, estando suportadamente ao serviço das ideias, é, na prática, servida por elas. É, pois, necessário avaliar criticamente as razões da superioridade ética e política dos direitos humanos. Os ideais de liberdade ética e política dos direitos humanos. Os ideais de liberdade nacional – socialismo, comunismo, revolução e nacionalismo – constituíram gramáticas alternativas de dignidade humana e, em determinados tempos e espaços, foram mesmo dominantes. Basta pensar que os movimentos de libertação nacional contra o colonialismo do século XX, tal como os movimentos socialista e comunista, não invocaram a gramática dos direitos humanos para justificar as suas causas e as suas lutas.⁶ O fato de as outras gramáticas e linguagens de emancipação social terem sido derrotadas pelos direitos humanos só poderá ser considerado inerentemente positivo se se mostrar que os direitos humanos têm um mérito, enquanto linguagem de emancipação humana, que não se deduz apenas do fato de terem saído vencedores. Até que tal seja mostrado, o triunfo dos direitos humanos pode ser considerado, para uns, um progresso, uma vitória histórica, e, para outros, um retrocesso, uma derrota histórica.

6. Este ponto é também mencionado por Moyn (2010, p. 89-90), que acrescenta que nem Gandhi, Sukarno ou Nasser viram a doutrina dos direitos humanos como um instrumento de fortalecimento das lutas.

Esta precaução ajuda-nos a enfrentar a terceira ilusão, a descontextualização. É geralmente reconhecido que os direitos humanos, como linguagem emancipatória, provêm do Iluminismo do século XVIII, da revolução francesa e da revolução americana.⁷ O que normalmente não é referido é que, desde então até os nossos dias, os direitos humanos foram usados, como discurso e como arma política, em contextos muito distintos e com objetivos contraditórios. No século XVIII, por exemplo, os direitos humanos eram parte integrante dos processos revolucionários em curso e foram uma das suas linguagens. Mas também foram usados para legitimar práticas que consideramos opressivas se não mesmo contrarrevolucionárias. Quando Napoleão chegou ao Egito, em 1798, explicou assim as suas ações aos egípcios: "Povo do Egito. Os nossos inimigos vão dizer-vos que eu vim para destruir a vossa religião. Não acrediteis neles. Dizei-lhes que eu vim restaurar os vossos direitos, punir os usurpadores, e erguer a verdadeira devoção de Maomé."⁸ E foi assim que a invasão do Egito foi legitimada pelos invasores. O mesmo se poderia dizer de Robespierre, que fomentou o terror em nome do fervor beato e dos direitos humanos durante a revolução francesa.⁹ Depois das revoluções de 1848, os direitos humanos deixaram de ser parte do imaginário revolucionário para passarem a ser *hostis a*

qualquer ideia de transformação revolucionária da sociedade. Mas a mesma hipocrisia (dir-se-ia constitutiva) de invocar os direitos humanos para legitimar práticas que podem considerar-se violação dos direitos humanos continuou ao longo do último século e meio e é hoje talvez mais evidente do que nunca. Quando, a partir de meados do século XIX, o discurso dos direitos humanos se separou da tradição revolucionária, passou a ser concebido como uma gramática despolitizada de transformação social, uma espécie de antipolítica. Os direitos humanos foram subsumidos no direito do Estado, e o Estado assumiu o monopólio da produção do direito e de administração da justiça. Assim se explica que a revolução russa, ao contrário das revoluções francesa e americana, tenha sido levada a cabo, não em nome do direito, mas contra o direito (Santos, 1995, p. 104-7). Gradualmente, o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser o da dignidade humana consonante com as políticas liberais, com o desenvolvimento capitalista e suas diferentes metamorfoses (liberal, socialdemocrático, dependente, fordista, pós-fordista, fordista periférico, corporativo, estatal, neoliberal etc.) e com o colonialismo igualmente metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabalho análogo ao trabalho escravo, xenofobia, islamofobia, políticas migratórias repressivas etc.). Temos, pois, de ter em mente que o mesmo discurso de direitos humanos significou coisas muito diferentes em diferentes contextos históricos e tanto legitimou práticas revolucionárias como práticas contrarrevolucionárias. Hoje, nem podemos saber com certeza se os direitos humanos do presente são uma herança das revoluções modernas ou das ruínas dessas revoluções. Se têm por detrás de si uma energia revolucionária de emancipação ou uma energia contrarrevolucionária.

A quarta ilusão é o monolitismo. Debruço-me nesta ilusão com maior detalhe, tendo em vista o tema principal deste livro.

7. Isto sem contar com os antecedentes da Renascença ou mesmo do medievalismo tardio.

8. "Proclamação de Napoleão aos Egípcios, 2 Julho 1798", *apud* Hurewitz [Org.], 1975, p. 116. Vista da perspectiva do "outro lado da linha", do lado dos povos invadidos, a proclamação de Napoleão não enganou ninguém sobre os seus propósitos imperialistas. Eis como o cronista egípcio Al-Jabarti, numa testemunha da invasão, disseca a Proclamação ponto por ponto: "Ele [Napoleão] prossegue então com algo ainda pior e diz [que Deus lhe traga a perdição!] 'Eu sirvo mais a Deus que os Mamelucos...' Não tenho dúvidas que se trata de uma mente transformada e de um excesso de loucura...[Al-Jabarti mostra em detalhe os erros gramaticais da Proclamação, escrita, segundo ele, em árabe corânico de baixa qualidade e conclui: "Contudo é possível que não haja nenhuma inversão e que o verdadeiro significado da frase seja 'Eu tenho mais tropas e mais dinheiro que os Mamelucos...' Assim, a sua frase 'Eu sirvo a Deus' é apenas mais uma frase e mais uma mentira" (1993, p. 31).

9. Para uma análise aprofundada sobre esta questão, veja-se Arendt, 1968 e 1971.

Consiste em negar ou minimizar as tensões e até mesmo as contradições internas das teorias dos direitos humanos. Basta recordar que a declaração da revolução francesa dos direitos do homem é ambivalente ao falar de direitos do *homem* e do *cidadão*. Estas duas palavras não estão lá por acaso. Desde o início, os direitos humanos cultivam a ambiguidade de criar pertença em duas grandes coletividades. Uma é a coletividade supostamente mais inclusiva, a humanidade, daí os direitos humanos. A outra é uma coletividade muito mais restrita, a coletividade dos cidadãos de um determinado Estado. Esta tensão tem desde então assombrado os direitos humanos. O objetivo de adotar declarações internacionais e de regimes e instituições internacionais de direitos humanos visava garantir mínimos de dignidade aos indivíduos, sempre e quando os direitos de pertença a uma coletividade política não existissem ou fossem violados. Ao longo dos últimos duzentos anos, os direitos humanos foram sendo incorporados nas constituições e nas práticas jurídico-políticas de muitos países e foram reconceitualizados como direitos de cidadania, diretamente garantidos pelo Estado e aplicados coercitivamente pelos tribunais: direitos cívicos, políticos, sociais, econômicos e culturais. Mas a verdade é que a efetividade da proteção ampla dos direitos de cidadania foi sempre precária na grande maioria dos países. E a evocação dos direitos humanos ocorreu sobretudo em situações de erosão ou violação particularmente grave dos direitos de cidadania.¹⁰ Os direitos humanos surgem como o patamar mais baixo de inclusão, um movimento descendente da comunidade mais densa de cidadãos para a comunidade mais diluída da humanidade. Com o neoliberalismo e o seu ataque ao Estado como garante dos

10. É isso o que se passa hoje em muitos países da Europa atingidos pela crise financeira e econômica da zona euro.

direitos, em especial os direitos econômicos e sociais, a comunidade dos cidadãos dilui-se ao ponto de se tornar indistinguível da comunidade humana e dos direitos de cidadania, tão trivializados como direitos humanos. A prioridade concedida por Arendt (1951) aos direitos de cidadania sobre os direitos humanos, antes prenhe de significado, desliza para o vazio normativo.¹¹ Neste processo, os imigrantes, em especial os trabalhadores imigrantes indocumentados, descem ainda mais abaixo para a “comunidade” dos sub-humanos.

A outra tensão que ilustra a natureza ilusória do monolitismo é a tensão entre direitos individuais e coletivos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, a primeira grande declaração universal do último século, a que se seguiriam depois muitas outras, reconhece apenas dois sujeitos jurídicos: o indivíduo e o Estado. Os povos são reconhecidos apenas na medida em que se tornam Estados. Deve salientar-se que, quando a Declaração foi adotada, existiam muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado. Assim, do ponto de vista das epistemologias do Sul, a Declaração não pode deixar de ser considerada colonialista (Burke, 2010; Terretta, 2012).¹² Quando

11. Muito antes de Arendt, em 1843, Marx referiu esta ambiguidade entre direitos de cidadania e direitos humanos (1977).

12. O monolitismo da Declaração Universal é bem mais aparente que real, mesmo dentro dos limites do “mundo ocidental”. Basta ter em conta as diferenças de interpretação, tomadas públicas desde o início, no livro da Unesco de 1948, sobre comentários e interpretações da Declaração (Unesco, 1948). Os comentários de Jacques Maritain, Harold Laski, Teilhard de Chardin, Benedetto Croce e Salvador Mandariaga à Declaração são particularmente elucidativos a este respeito. Se a Declaração tinha muito pouco a ver com as realidades do mundo não ocidental, mesmo no que respeita ao “mundo ocidental”, as normas que estabelecia estavam longe de ser verdadeiras incontroversas. O comentário amargo de Laski é revelador: “Se um documento deste tipo se destina a ter uma influência e significação duradouras, é da maior importância recordar que as grandes declarações do passado são uma herança muito especial da civilização ocidental, que estão profundamente imbuídas na tradição da burguesia protestante, que é em si um aspecto saliente da ascensão ao poder da classe média e que, embora a

falamos de igualdade perante a lei, devemos ter em mente que, quando a Declaração foi escrita, indivíduos de vastas regiões do mundo não eram iguais perante a lei por estarem sujeitos à dominação coletiva, e sob dominação coletiva os direitos individuais não oferecem nenhuma proteção. No tempo do individualismo burguês e em plena vigência da linha abissal, a Declaração tornava invisíveis as exclusões do outro lado da linha abissal. Eram tempos em que o sexismo e o racismo eram parte do senso comum; a orientação sexual era tabu; a dominação de classe, uma questão interna de cada país; e o colonialismo era ainda forte como agente histórico, apesar da independência da Índia. Com o passar do tempo, sexismo, racismo, colonialismo e outras formas mais cruas da dominação de classe vieram a ser reconhecidos como dando azo a violações dos direitos humanos. Em meados dos anos de 1960, as lutas anticoloniais tornaram-se parte da agenda das Nações Unidas. Contudo, tal como era entendida nesse tempo, a autodeterminação dizia apenas respeito aos povos sujeitos ao colonialismo europeu. Assim entendida, a autodeterminação deixou de fora muitos povos sujeitos à colonização não europeia e colonização interna, sendo os povos indígenas o exemplo mais dramático. Mais de trinta anos teriam ainda de passar antes que o direito dos povos indígenas à auto-

expressão dessas declarações seja universal na forma, as tentativas da sua concretização raramente tiveram qualquer impacto abaixo do nível da classe média. A igualdade perante a lei não teve grande significado nas vidas da classe trabalhadora na maior parte das comunidades políticas, e menos ainda para os negros dos estados do Sul dos Estados Unidos. A 'liberdade de associação' foi conseguida pelos sindicatos na Grã-Bretanha apenas em 1871; em França, salvo um breve intervalo em 1848, apenas em 1884; na Alemanha, apenas nos últimos anos da era de Bismarck, e ainda assim parcialmente, e de um modo efetivo, nos Estados Unidos apenas com a Lei Nacional das Relações Laborais em 1935; lei esta que se encontra neste momento em risco no Congresso. Todos os direitos proclamados nos grandes documentos deste gênero são de fato afirmações de uma aspiração, cuja satisfação se encontra limitada pela perspectiva da classe dominante de qualquer comunidade política sobre as relações entre essas proclamações e os interesses que estão determinados em proteger" (1948, p. 65).

determinação fosse reconhecido nas Nações Unidas pela Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, adotada pela Assembleia Geral em 2007.¹³ E, antes dela, foram necessárias prolongadas negociações para que a Organização Mundial do Trabalho aprovasse em 1989 a Convenção 169 sobre os povos indígenas e tribais. Gradualmente estes documentos tornaram-se parte da legislação dos diferentes países.

Sendo que os direitos coletivos não fazem parte do cânon original dos direitos humanos, a tensão entre direitos individuais e coletivos resulta da luta histórica dos grupos sociais que, sendo excluídos ou discriminados enquanto grupo, não podem ser adequadamente protegidos pelos direitos humanos individuais. As lutas das mulheres, dos povos indígenas, afrodescendentes, vítimas do racismo, gays, lésbicas e minorias religiosas marcam os últimos cinquenta anos de reconhecimento de direitos coletivos, um reconhecimento sempre amplamente contestado e em constante risco de reversão. Não existe necessariamente uma contradição entre direitos individuais e coletivos, mais que não seja pelo fato de existirem muitos tipos de direitos coletivos. Por exemplo, podemos distinguir dois tipos de direitos coletivos, os primários e os derivados. Falamos de direitos coletivos derivados quando, por exemplo, os trabalhadores se auto-organizam em sindicatos e conferem a estes o direito de representá-los nas negociações com os empregadores. Falamos de direitos coletivos primários quando uma comunidade de indivíduos tem direitos para além dos direitos da sua organização, ou renuncia aos seus direitos individuais a favor dos direitos da comunidade. Estes direitos podem ser exercidos sob duas formas. Na sua grande maioria são exercidos individualmente, como quando um policial

13. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2013.

shik usa o turbante, uma médica islâmica usa o hijab, ou quando um membro de uma casta inferior na Índia, um afrodescendente brasileiro ou indígena se beneficia das ações afirmativas disponíveis nas suas comunidades. Mas existem direitos que só podem ser exercidos coletivamente, como o direito à autodeterminação. Os direitos coletivos existem para eliminar ou minorar a insegurança e a injustiça suportadas pelos indivíduos que são discriminados como vítimas sistemáticas da opressão apenas por serem o que são, e não por fazerem o que fazem. Muito lentamente, os direitos coletivos têm-se tornado parte da agenda política, quer nacional, quer internacional. De qualquer maneira, a contradição ou tensão *vis-à-vis* às concepções mais individualistas de direitos humanos estão sempre presentes.¹⁴

Ter presentes estas ilusões é crucial para construir uma concepção e uma prática contra-hegemônica de direitos humanos, sobretudo quando elas devem assentar num diálogo com outras concepções de dignidade humana e outras práticas em sua defesa. Para tornar mais claro o que tenho em mente, passo a definir o que considero ser a versão hegemônica ou convencional dos direitos humanos. Considero um entendimento convencional dos direitos humanos como tendo as seguintes características:¹⁵

14. Outra dimensão da ilusão do monolitismo é a questão das premissas culturais ocidentais dos direitos humanos e a busca por uma concepção intercultural de direitos humanos. Neste livro, estas questões são abordadas apenas no que respeita ao relacionamento entre direitos humanos e teologia. Essa dimensão merece um tratamento mais detalhado em outros trabalhos: Santos, 2006b, p. 433-70. Ver também An-nâ'im, 1992; Eberhard, 2002; Merry, 2006; Goodale, 2009b.

15. No sentido que aqui lhe atribuo, convencional significa menos que hegemônico e mais do que dominante. Se considerarmos o mundo como sendo a "audiência relevante", o entendimento dos direitos humanos aqui apresentado está longe de ser consensual ou de senso comum; mas, por outro lado, não é dominante no sentido de resultar de uma esmagadora imposição coercitiva (embora por vezes seja este o caso). Para muitas pessoas em todo o mundo esta concepção ou está demasiado enraizada para ser possível lutar contra ela ou é demasiado distante para que valha a pena lutar por ela.

os direitos são universalmente válidos independentemente do contexto social, político e cultural em que operam e dos diferentes regimes de direitos humanos existentes em diferentes regiões do mundo; no nosso tempo, os direitos humanos são a única gramática e linguagem de oposição disponível para confrontar as "patologias do poder"; os violadores dos direitos humanos, por muito horrendos que sejam os crimes por eles perpetrados, devem ser punidos de acordo com os direitos humanos; questionar os direitos humanos em termos das suas supostas limitações culturais e políticas contribui para perpetuar os males que os direitos humanos visam combater; o fenómeno recorrente dos duplos critérios na avaliação da observância dos direitos humanos de modo algum compromete a validade universal dos direitos humanos; partem de uma ideia de dignidade humana que, por sua vez, assenta numa concepção de natureza humana como sendo individual, autossustentada e qualitativamente diferente da natureza não humana; a liberdade religiosa só pode ser assegurada na medida em que a esfera pública esteja livre de religião, a premissa do secularismo; o que conta como violação dos direitos humanos é definido pelas declarações universais, instituições multilaterais (tribunais e comissões) e organizações não governamentais (predominantemente baseadas no Norte Global) as violações dos direitos humanos podem ser medidas adequadamente de acordo com indicadores quantitativos; o respeito pelos direitos humanos é muito mais problemático no Sul Global do que no Norte Global.

Os limites desta concepção de direitos humanos resultam evidentes das respostas que apresentam a uma das questões mais importantes do nosso tempo. A perplexidade que ela suscita está na base do impulso para a construção de uma concepção contra-hegemônica e intercultural de direitos humanos proposta neste

livro. A questão pode formular-se deste modo: se a humanidade é só uma, por que é que há tantos princípios diferentes sobre a dignidade humana e justiça social, todos pretensamente únicos, e, por vezes, contraditórios entre si? Na raiz desta interrogação está a constatação, hoje cada vez mais inequívoca, de que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos.

A resposta convencional a esta questão é que tal diversidade só deve ser reconhecida na medida em que não contradiga os direitos humanos universais. Postulando a universalidade absoluta da concepção de dignidade humana subjacente aos direitos humanos, esta resposta banaliza a perplexidade inerente à questão. O fato de esta concepção ser baseada em pressupostos ocidentais é considerado irrelevante, já que o postulado da universalidade faz com que a historicidade dos direitos humanos não interfira com o seu estatuto ontológico.¹⁶ Embora plenamente aceite pelo pensamento político hegemônico, especialmente no Norte Global, esta resposta reduz o mundo ao entendimento que o Ocidente tem dele, ignorando ou trivializando deste modo experiências culturais e políticas decisivas em países do Sul Global. Este é o caso dos movimentos de resistência contra a opressão, marginalização e exclusão que têm vindo a emergir nas últimas décadas e cujas bases ideológicas pouco ou nada têm a ver com as referências culturais e políticas ocidentais dominantes ao

16. Outro modo de abordar a questão ontológica consiste em advogar que os direitos humanos não são reivindicações morais nem reivindicações de verdade. São uma demanda política, e o seu apelo global não pressupõe qualquer fundamento moral subjacente universalmente aceite. Este ponto é vigorosamente defendido por Goodhart (2013, p. 36). A questão do porquê deste apelo global agora fica por responder.

longo do século XX. Estes movimentos não formulam as suas demandas em termos de direitos humanos, e, pelo contrário, frequentemente formulam-nas de acordo com princípios que contradizem os princípios dominantes dos direitos humanos. Estes movimentos encontram-se frequentemente enraizados em identidades históricas e culturais multisseculares, incluindo muitas vezes a militância religiosa. Sem pretender ser exaustivo, menciono apenas três destes movimentos, com significados políticos muito distintos: os movimentos indígenas, particularmente na América Latina; os movimentos de camponeses na África e na Ásia; e a insurgência islâmica. Apesar das enormes diferenças entre eles, estes movimentos comungam do fato de provirem de referências políticas não ocidentais e de se constituírem como resistência ao domínio ocidental.

Ao pensamento convencional dos direitos humanos faltam instrumentos teóricos e analíticos que lhe permitam posicionar-se com alguma credibilidade em relação a estes movimentos, e, pior ainda, não considera prioritário fazê-lo. Tende a aplicar genericamente a mesma receita abstrata dos direitos humanos, esperando, dessa forma, que a natureza das ideologias alternativas e universos simbólicos sejam reduzidos a especificidades locais sem nenhum impacto no cânone universal dos direitos humanos.

Neste livro centro-me nos desafios aos direitos humanos quando confrontados com os movimentos que reivindicam a presença da religião na esfera pública. Estes movimentos, crescentemente globalizados, e as teologias políticas que os sustentam constituem uma gramática de defesa da dignidade humana que rivaliza com a que subjaz aos direitos humanos e muitas vezes a contradiz. Como referi acima, as concepções e práticas conven-

cionais ou hegemônicas dos direitos humanos não são capazes de enfrentar esses desafios nem sequer imaginam que seja necessário fazê-lo. Só uma concepção contra-hegemônica de direitos humanos pode estar à altura dos desafios, como procurarei demonstrar ao longo deste livro.

CAPÍTULO 1

A globalização das teologias políticas

O hegemônico, o contra-hegemônico e o não hegemônico

A reivindicação da religião como elemento constitutivo da vida pública é um fenômeno que tem vindo a ganhar relevância nas últimas décadas em todo o mundo. Trata-se de um fenômeno multifacetado, tanto no que respeita às denominações envolvidas como no tocante às orientações políticas e culturais. Mas a sua presença é marcante em todo o mundo e as redes que a alimentam são transnacionais, o que nos permite nomeá-la como fenômeno global. Tenho vindo a defender (Santos, 1995; 2001; 2006a) que a globalização não é um fenômeno monolítico e que as relações transnacionais são uma teia de duas globalizações opostas que por vezes seguem paralelas e por vezes se interceptam.¹⁷ A globalização

17. Aqui fica a definição de globalização por mim proposta: a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival. As implicações mais